

ابن سينا ومسألة الزمان

محمد بن ساسي*

I - لعل أصعب مسألة فكر فيها الانسان هي مسألة الزمان، فنحن نحسه ونحس به ولكننا لا نستطيع إدراك ماهيته، ولعل محاولة المفكرين إدراك ماهيته هي التي أدت إلى اختلاف المذاهب في الزمان⁽¹⁾ والفلاسفة القدماء الذين فكروا في أمر الزمان مازالوا يتحكمون في قدر التفكير في هذه المسألة : أفلاطون والأفلاطونية الحديثة. أرسطو والمدرسة المشائية والقديس أوغيسطونيوس St Augustin الذي اعتبره المفكر الفرنسي «دوسناتي» «Jean-Toussaint Desanti» أول من دشن التفكير الفلسفي في مسألة الزمان بفتح كل أبعاد الزمان ويمسك جميع خيوط هذه المعضلة، بداية الزمان، الأبدية، التجربة اليومية للتذكر وللانتظار...⁽²⁾ وقد عرف هذا المفكر خاصة بما يسمى «le triple présent» «ثلاثية الحاضر»، حاضر الماضي وحاضر الحاضر، وحاضر المستقبل⁽³⁾ ويبدو أنه بذلك يحل معضلة وجود الزمان باعتباره ماضيا مضى - معدوم - وحاضرا لا يكاد يكون - الآن - ومستقبلا مازال طي الغيب - غير موجود - فثلاثية الحاضر تجعل الزمان حاضرا وموجودا سواء كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا، فالزمان

*المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

(1) انظر محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف ط 3، القاهرة 1983، ص 236.

(2) Jean-Toussaint Desanti : Réflexions sur le temps : variations philosophiques I, Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni, Grasset 1992; cf également un compte-rendu de Roger Pol Droit sous le titre «le lieu du temps» in le Monde des livres du 13 novembre 1992.

(3) St Augustin Confessions Livre XI, chap. XVIII, Trad J. Trabucco, Ed.Garnier - Flammarion, 1964, p 267-268

لا يغيب ولا يُغَيَّبُ، وفي إمكاننا تبعاً لما تقدم أن نحصر إشكالية الزمان في الآن الموهوم كما يقول بذلك المشائون وفي الحضور المثلث للزمان كما يقول بذلك سان أغوستونوس بعد الأفلاطونية المحدثة. ف أين تنتزل الفلسفة الإسلامية من هذه الثنائية؟ هل هي فلسفة مشائية صرفة أم هي فلسفة هجينة تأخذ من كل مصدر فلسفي بطرف دون أن تخرج بتأليف مبدع ولعل أكثر من مثل هذه الهجانة في الفلسفة العربية هو الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، وقد أثارت هذه الهجانة فضول الكثير من المفكرين واختلفوا في الحكم عليها، فهل كان ابن سينا مشائياً خالصاً أم انه يخلط في نظريته للزمان بين العديد من الفلسفات التي ما استطاع أن يخلص منها بنظرية منسجمة ومتناسقة.⁽⁴⁾

II - كثيراً ما اعتبرت نظريات ابن سينا في الزمان نقلاً للنظريات الأرسطية كما وردت في الكتاب الرابع من الفيزياء (الفصول 10-11-12-13-14) فالزمان عند الشيخ الرئيس هو عدد الحركة ومقدارها، إلا ان بعض الدراسات نظراً لتواتر حضور هذه المسألة في الكتابات السينوية من «الشفاء» إلى «عيون الحكمة» إلى «النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» وحتى «كتاب العلم» وكتاب «الهداية» حاولت أن تجد عند الشيخ الرئيس بعض ما يتجاوز به المعلم الأول، دون أن يكون في الواقع مؤلفاً لرؤية منسجمة ومتكاملة⁽⁵⁾ فعثرت على ضالتها في بعض النصوص مثال ذلك ما ورد في بداية الفصل التاسع من عيون الحكمة⁽⁶⁾، وهو فصل يأتي مباشرة بعد الفصل الذي عالج فيه ابن سينا مسألة الزمان: «كل حركة عن محرك غير قسري، فاما عن محرك طبيعي أو نفساني ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئاً ويهرب عن شيء، فحركته بين طرفين متروك لا يقصد ومقصود لا يترك وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب عنها فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي، فإذا الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فالنفس علة وجود الزمان».

مثل هذا النص كان قاعدة إماً للقول بأن النظرية السينوية في الزمان تنقسم الى قسمين قسم مادي-فيزيائي حيث يكون الزمان مقدار الحركة وقسم مثالي ذاتي وهو الذي يفسح المجال لمفاهيم بديلة عن الزمان أو «محيطه به» مثل «الدهر» و«السرمد». وإما أن الرئيس قد تطور في فلسفته، فانتقل من الرؤية الأرسطية المادية الى رؤية سينوية متأثرة بالمناحي الصوفية وتتهل من معين الافلاطونية والافلاطونية الحديثة

(4) انظر محمد عاطف العراقي المصدر المذكور ص 234.

(5) نفس المصدر 258.

(6) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق بدوي ط 3 وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت 1980 ص 29.

ممثلة في أفلاطون وأفلاطون وبرقلس خاصة.⁽⁷⁾

كانت مسألة الزمان عند ابن سينا إذن مثارا لإشكالات عديدة في القديم وفي الحديث.

*في القديم لأنها أثرت في جل التيارات الفكرية اللاحقة، فتعاملت هذه التيارات معها تعاملًا نقديًا كما تشهد على ذلك كتابات ابن ملكا أبو البركات البغدادي⁽⁸⁾، وشروح فخر الدين الرازي وكتابات⁽⁹⁾، ولأنها لم تنقل النظرية الأرسطية وانتقادات أرسطو لمنكري الزمان فقط بل أخذت بعين الاعتبار النظريات الزمانية التي طورها القائلون بمذهب الجوهر الفرد من المتكلمين والفلاسفة، مثل أبي بكر الرازي في حين أن الشراح البغداديين مثل يحيى بن عدي وأبو علي الحسن بن السمح المتوفى سنة 428 هجرية. (وهما اللذان شرحا فصول الزمان في الترجمة العربية القديمة) اكتفوا بحل غوامض النص الأرسطي وبيان مشكلاته⁽¹⁰⁾ يضاف إلى ذلك أن ابن سينا في مختلف نصوصه كان قد وظف مسائل الزمان توظيفًا يخدم أغراضه فهو أحيانًا يقدم معالجة الزمان على المكان كما نلاحظ ذلك في كتاب «النجاة»⁽¹¹⁾ وأحيانًا لا يعالج مسألة الزمان ولا مسألة المكان في الطبيعيات بل في الالهيات كما نلاحظ ذلك في الاشارات والتبهيّات مما حدا بشارح النص نصير الدين الطوسي إلى القول «وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب»⁽¹²⁾ وكذلك في

(7) انظر بالنسبة إلى الطرف الأول من الإمية تحليلات محمد عاطف العراقي المصدر المذكور، الفصل الثاني عشر ص 231-259 وإبراهيم العاتي «الزمان في الفكر الإسلامي»، سلسلة دراسات فلسفية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1993 ص 166-192 أما الطرف الثاني فلا نجد له مفكرين محددين وعلينا أن نشير إلى موقف بينس Pinès الذي يلاحظ أن مفاهيم مثل الدهر والسرمد هي مفاهيم تترجم على التوالي المفهوم اليوناني «أيون» وLcwn ومفهوم إيديوس Ledios، ويستشهد بالترجمة العربية القديمة للميتافيزيقا كما حفظها لنا الشرح الكبير لما بعد الطبيعة لابن رشد، انظر طبعة بويج المجلد الأول ص 206 (شرح ابن رشد) ...وص 203-205 نص الترجمة القديمة وقد جاءت العبارة في صيغتين سرمد وسرمديون) أما عن مرجع Pinès فانظر Nouvelles Etudes sur Awhad al-zamân Abu-I-Barakât Al-Baghdâdi, Librairie Durlacher, Paris 1955, p 64.

(8) يلاحظ بينيس في المصدر المذكور أن تحليلات أبي البركات البغدادي تقترب أكثر إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة بداية من ديكارت منها إلى التيارات الفلسفية القديمة. ولذلك لم نجد له أتباعًا وتلامذة في عصره وفخر الدين الرازي رغم تأثره بفلسفة أبي البركات لم يستطع أن يكون مواصلاً لفلسفة أستاذه. انظر المرجع المذكور ص 33. وهامش عدد 6. وص 42-44. وكذلك ص 10 هـ 2.

(9) انظر فخر الدين الرازي وشرحه المطول على كتاب ابن سينا «عيون الحكمة» حققه أحمد حجازي أحمد السقا منشورات مكتبة الانجلو المصرية في ثلاثة أجزاء ط 1-1986.

(10) انظر أرسطو طاليس الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب في جزأين، تحقيق وتقديم عبدالرحمان بدوي. طبعة ثانية مصورة من الطبعة الأولى منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 أما عن الطبعة الأولى فإن ناشرها هو الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة 1965.

(11) ابن سينا «كتاب النجاة» نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1985.

(12) ابن سينا الاشارات والتبهيّات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط الثالثة في أربعة أجزاء، دار المعارف، القاهرة 1983 الجزء الأول المنطق، الجزء الثاني، الطبيعيات، الجزء الثالث الالهيات، الرابع التصوف، وقوله نصير الدين الطوسي التي أخذناها شاهدة وأردت في الجزء الثالث ص 72.

كتاب «العلم» دانش نامه علائی» حيث توزعت اشكالية الزمان على الكثير من الفقرات في قسم الالهيات دون أن يخصصها ابن سينا بفصل أو إشارة أو تنبيه على ما فعل في الالهيات الاشارات⁽¹³⁾، أما النص الجامع تقريبا لكل المواقف السنيوية. والذي أحال عليه نصيرالدين الطوسي في شرحه على الاشارات، فهو الشفاء وبالتحديد الفصول الأربعة الأخيرة من المقالة الثانية من السماع الطبيعي⁽¹⁴⁾ ولئن حافظ ابن سينا في هذا الكتاب على التسمية الأرسطية وعلى مجمل المسائل التي ناقشها أرسطو في كتاب الطبيعة، فإن «سماع» ابن سينا لا يعد شرحا لطبيعات أرسطو بل إعادة كتابة للمعاني مع الوقوف في غالب الأحيان على الجديد وعلى المستجد في الساحة العربية في عصر الشيخ الرئيس، وقد نبه ابن سينا الى ذلك منذ المقدمة : « وهذا هو الذي صَدَّنا عن شرح كتبهم وتفسير نصوصهم إذ لم نأمن الانتهاء الى مواضع يظن انهم سهوا فيها، فنضطر الى تكلف اعتذار عنهم أو اختلاق حجة وتمحُّلها لهم أو الى مجاهرتهم بالنقض. وقد أغنانا الله عن ذلك، ونصب له قوما بذلوا طوقهم فيه وفسروا كتبهم...» (السماع الطبيعي ص 4)،⁽¹⁵⁾ ولعله يقصد الشرح البغداديين الذين أشرنا الى بعضهم ممن اشترك في شرح كتاب الطبيعة كابن السمع وابن عدي... الا ان ما يهمنا من خلال الإشارة الى مختلف النصوص ومختلف مواقع مسألة الزمان فيها وبصرف النظر عن المقاصد السنيوية أو زوايا النظر المتعددة أو الانتماء المتعدد لمسألة الزمان الى العلوم المختلفة، هو ان السماع الطبيعي من الشفاء يحتوي تقريبا مواقف ابن سينا الكاملة في هذه المسألة، ما أخذه عن أرسطو ونحافيه نحوه في المعنى والمبنى، وما أخذه عن غيره، لأنه وان جعل «ترتيبه مقارنا للترتيب الذي تجري عليه فلسفة المشائيين» فانه يعطى «ما تقرر عليه رأيه» و «انتهى اليه نظره» (نفسه ص 3). ولعله لهذا السبب نرى ابن سينا في هذا الكتاب أو «التحرير» يبدأ معالجة مسألة الزمان بعد أن انتهى مثلما انتهى أرسطو من معالجة مسائل المكان والخلاء «إن النظر في أمر الزمان مناسب للنظر في أمر المكان لأنه من الأمور التي تلزم كل حركة، والحال في اختلاف الناس في وجوده وماهيته كالحال في المكان» (نفسه ص

13) Avicenne Le livre de science (I logique, métaphysique, II Science naturelle, mathématiques) Traduit du texte persan «Dānēsh-Nāma» par Mohamed Agha et Henri Massé, 2^{ème} édition revue et corrigée par M. Agha, les Belles Lettres, UNESCO 1986.

14) ابن سينا الشفاء الطبيعيات I السماع الطبيعي تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور تحقيق سعيد زايد. منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983.

15) بما يمكن أن يفسر اختلاف مواقع اشكالية الزمان من الكتب السنيوية هل باختلاف زوايا النظر الى المسألة أم باختلاف انتماء المسألة الى مواضيع وعلوم مختلفة : الطبيعيات، ما بعد الطبيعيات أو الالهيات، لم يثر القدماء هذه القضية (الطوسي) أما المحدثون فاننا نلاحظ أن بينيس قد لاحظ عند معالجته لمسألة الزمان عند أبي البركات البغدادي « أن مشكل الزمان قد عولج بعمق في فيزياء كتاب المعتبر في الحكمة، وهو الكتاب الوحيد المعروف لهذا الفيلسوف اليهودي في حين أن مشكل الزمان لم يتجاوز مجرد الإشارة ولم يجد حلة الا في الميتافيزيقا، فهل يعني هذا مثلما يشير بينيس أن المسائلتين تنتميان الى علمين مختلفين فالمكان موضوع الفيزياء والزمان موضوع الميتافيزياء» ص 21 من المرجع المذكور أعلاه. ويذهب عاطف العراقي تقريبا الى نفس الاتجاه اذ يشير الى أن مسألة الزمان تنقسمها الفيزياء، والميتافيزياء. انظر المصدر المذكور (ص 233).

148). في حين أنه في نصوصه الأخرى تصرف بأكثر حرية. بل كادت مواقفه تكون في غالب الأحيان إشارة وتلخيصاً مما يضطر الشراح كما هو الحال عند الطوسي إلى العودة إلى النص المرجع، إذ أعطى عند شرحه للإشارات نصاً كاملاً من الشفاء معلقاً على ذلك بقوله: «هذه عبارته، وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وهو غرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة» (الإشارات III ص 78).

ينتج عما سبق أن المدونة السينوية هي المدونة المرجع لكل المغامرين الكبار في مسألة الزمان سواء كانوا ناقلين في مواقفهم أو متبعين وقد أشار بينيس بالإضافة إلى ما ذكرنا من أسماء إلى طائفة أخرى من الفلاسفة اليهود والمسلمين المتأثرين بالفلسفة السينوية والمقتفين لآثاره في مسألة الزمان (المصدر المذكور ص 63-83).

*** في الحديث،** كل من رام تفحص مقالات ابن سينا في الزمان ومساءلتها أو شرحها لا يستطيع إلا أن يشرح ابن سينا بابن سينا أي أن يحل غموض الفكرة أو إيجازها في النصوص اللاحقة عن الشفاء بالاعتماد على الشفاء، ولم تشذ عن هذه القاعدة أية دراسة من الدراسات القليلة التي تعلقت بهذه المسألة (العراقي، العاتي العربي⁽¹⁶⁾...) وحتى دراسات بينيس وملاحقه لم تخرج عن هذه القاعدة إلا أنه يتفرد بالقول بأن ماورد على لسان ابن سينا في مختلف نصوصه يمكن أن نردّه من وراء المؤثرات الأفلاطونية الحديثة إلى أرسطو نفسه حيث نقرأ في الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة ما يلي: «فقد دعى ذلك وظهر أن الأشياء الأبدية الوجود من جهة ما هي أبدية الوجود ليست في ذلك، أنه لا يشتمل عليها زمان ولا يقدر أنيتها؟ والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر بمنزلة ما ليس في زمان» (طبيعة IV 12-221 ب) ويعلق ابن عدي «فالزمان ليس يقدر الحركة بما هي سرمدية عندهم، ولكن الجزء منها، وكل جزء منها فهو متناه» (نفسه ص 452) ويضيف بعد ذلك «ولمّا كانت الحركة في الزمان على أنه عدد، والعدد يشمل المعدود وجب أن يكون الزمان العام المطلق أعم من كل زمان شيء شيء وإذا كان الزمان أعم لم يكن الزمان للأشياء السرمدية لأنها على وتيرة واحدة ولأن الشيء في الزمان إنما يكون على معنى أنه يعده بالتقدم والتأخر، وبعد ابتداء كونه إلى انقضائه. وهذا المعنى غير موجود في الأشياء السرمدية» (نفسه ص 453) ويفسر بينيس هذه الأمور بالإشارة إلى أن الزمان يقسم الأشياء الجزئية التي يطالها الكون والفساد أما الدهر فهو يعد كل ما هو كلي وأبدي- وسرمدى-، فهو عدد حركات الأشياء السماوية التي يطالها التغيير بل هي حركتها دائماً على وتيرة واحدة. (Nouvelles Etudes .. p 64).

16) قد يعوض كتاب الشفاء، كتاب الهداية في بعض الأحيان لأنه أقرب إلى دعم مسألة الذاتية أو الشق الذاتي من مسألة الزمان عند ابن سينا كما هو الحال عند إبراهيم العاتي في الفقرات التي خص بها مبحث «الآن»، كتاب الهداية تحقيق د. محمد عبده، مط دار الشعب ط2، القاهرة 1974.

وهذا التفسير الذي يقرّه بينيس بالاعتماد على الشروح القديمة وعلى النص الأرسطي نفسه، ويقرّه قولد شميت (Victor Goldschmidt) كما سنرى لاحقاً، لا يستصيفه الإمام الرّازي فهو عند تفسيره للدهر والسرمد في شرحه على عيون الحكمة، يردّ هذه الأمور صراحة الى أفلاطون، ويرفض النظرية الأرسطية القائلة بأن الزمان هو مقدار الحركة ويعتبرها عاجزة عن حل مشاكل الزمان ويرى أن ابن سينا قد أخطأ في الجمع بين ثبات الدهر والسرمد، وحركية الزمان وتجده وقابليته لقياس الحركة يقول الفخر الرازي : «ومع ذلك فانه يقتضي قياس الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة وإذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب «الإمام أفلاطون» من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة» ويضيف، «فقد ظهر أن الناصرين لمذهب أرسطو طاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان، الا بالرجوع الى مذهب الإمام أفلاطون» (شرح عيون الحكمة ج 2 ص 148).

وهكذا نجد أنفسنا أمام مرجعين أو تفسيرين : تفسير ابن عدي وبالتالي ابن سينا الذي يرد الأمور كلها الى النصوص الأرسطية وهو ما يميل اليه بينيس كما أشرنا سابقاً وما نجده كذلك في تحليلات قولد شميت في كتابه «الزمان الفيزيائي والزمان التراجيدي...»⁽¹⁷⁾ حيث جعل من مفهوم «الآن» l'Instant وتحليلات أرسطو له مفهوما مركزيا للزمان الفيزيائي الذي يقبل الانقسام والتقدير والزمان المعيش الذي لا يقبل ذلك ويعطى دفعة واحدة ومعلوم أن مفهوم الآن يدخل في حد الزمان دون أن يكون من الزمان ولذا فهو يقسمه من ناحية القبل والبعد فيزيائيا ويصل بين الآتات في نفس الوقت (الفصل والوصل) ويمكن أن يكون دفعة كالأحاساس والمتعة... دون انقسامية.⁽¹⁸⁾

وقد يتأدى قولد شميت الى القول بأن أرسطو تعوزه أحيانا التسمية فيعدد وجهات النظر حول المفهوم الواحد ممّا يؤدي بالشرّاح قديما وحديثا الى الحيرة والاضطراب فيقع اتهامه بالتناقض أو العجز.

التفسير الثاني هو ما أشار إليه الرّازي من تأثيرات الأفلاطونية بشكل يجعلنا نتساءل ما إذا كانت الأفلاطونية هي التي زوّدت الشرّاح العرب (ابن عدي) وبعض المترجمين، والفلاسفة (ابن سينا) بمفاهيم الدهر والسرمد، إذ سلّمنا بأن المعلم الأول أعوزته هذه

(17) Victor Goldschmidt : Temps physique et temps tragique chez Aristote, commentaire sur le 4^{ème} livre de la physique (10-14) et sur la poétique, Vrin 1982.

(18) قولد شميت المصدر السابق ص 147-189 (الفصول الأخيرة من القسم الأول المتعلقة بمسألة الآن..)

التسميات أو أنه لم يعالجها الا إشارة.⁽¹⁹⁾

III يبدو لنا أن الكثير من القراءات الجديدة لمسألة الزمان عند ابن سينا تقرأ النصوص السينية بمقالات صاحب كتاب «المعتبر في الحكمة» أبو البركات البغدادي، وبمقالات الفخر الرازي الذي اقتضى أثر هذا الفيلسوف اليهودي من أفكاره وانتقاداته خاصة للفلسفة السينية، وقد ضمن الفخر الرازي أفكاره في الشروح التي كتبها على «عيون الحكمة» أو على «الإشارات» أو ما نجده في كتابه «المباحث المشرقية»⁽²⁰⁾ والحال أن ابن سينا وابن عدي اللذان استعملوا هذين اللفظين وإن كان الأول هو الذي رفع من شأنهما وأعطاهما جدارة المفاهيم الفلسفية دون الآخر، لم يستمداهما من لغات أخرى بل من اللسان العربي فهما ليس من الدخيل بل من القرآن والسنة (الحديث) وحتى قبل ذلك باعتبار أن الدهرية حركة عقدية سابقة عن ظهور الإسلام وقد تكون جذورها في بعض حضارات الهند أو الفرس فإذا ما احتكنا إلى أصحاب المعاجم الكبرى عند العرب مثل ابن منظور صاحب «اللسان» وابن سيده «صاحب المخصص» والريدي صاحب «تاج العروس»، فإن ألفاظ الزمان والدهر والوقت والآن وغيرها من الألفاظ الدالة على الزمان كانت عندهم محل بحث واستقصاء بحيث أنهم حتى عندما يحيلون على بعضهم البعض يبرزون المعاني المتعددة لهذه الألفاظ والمتناقضة بين اللغويين أنفسهم فالدهر على سبيل المثال يمكن أن يكون الله، ويمكن أن يكون الزمان المطلق الذي لا بداية له ولا نهاية، كما يمكن أن يكون الزمان الطويل ثم أنهم يستعملون في ألفاظهم صيغتي الزمان والزمن وسرعان ما يتروكون الصيغة الثانية ويستعملون صيغة الزمان التي تناسب في الإيقاع صيغة المكان ولا نجد في استشهاداتهم من اللغويين أو من الكتاب سوى عبارة الزمان، وكذلك الفلاسفة عندما يتحدثون عن مسألة الزمان لا يستعملون إلا ما يقابل المكان في الإيقاع، وهذا لا يعني أن اللفظة المقصورة غير موجودة أو غير جارية في الاستعمال ويكفي أن نشير إلى مثال ابن سينا الذي يقتصر على الزمان من جهة ما هو مصطلح ويستعمل الصيغتين في أشعاره.⁽²¹⁾

(19) يقول محمد عاطف العراقي متحدداً عن نظرية ابن سينا في الزمان «وهذه النظرية التي سنجد فيها بعض الخلط والاضطرابات - إذا كانت أرسطية من حيث طابعها العام، إلا أنها تحت تأثير هذه العناصر الأخرى قد ركزت على مجالات أشار إليها أرسطو إشارات سريعة...» (ص 234)

(20) في الواقع إن أهمية لفظي الدهر والسرمد وقد سمى بهما ابن سينا بعض المظاهر الزمانية، لا تكمن في كونهما من أصول أفلاطونية أو من صلب النسق الأرسطي، بل في كونهما سمحا بتجاوز ما سماه الرازي نفسه بمضائق المباحث المتعلقة بالزمان، ولهذا نرى الرازي نفسه بالإضافة إلى كتاباته المذكورة في متن المقال قد كتب في كتابه المطالب العالية من العلم الإلهي، الكتاب الرابع فصولاً تحمل هذا العنوان «الدهر والسرمد» إلا أن الفخر الرازي نظراً لخلطه بين الانساق العديدة لم يستطع أن يكون لا تلميذاً لابن سينا ولا تلميذاً لأبي البركات البغدادي وستتلمذ عليهما أوروبا، انظر ما قاله بينيس في شأن الرازي من المصدر المذكور ص 33 هـ 6.

(21) أمثلة من شعر الشيخ الرئيس يستعمل فيها على حد السواء عبارتي أم صيغتي الزمان والزمن مأخوذة عن ابن أبي صبيبة: عيون الأنباء ج III - دار الثقافة - بيروت ط 3 - 1981

I - بيت من عينيته في النفس : (من الكامل)
وهي التي قطع الزمان طريقها ■■■ حتى لقد غربت بغير المطلع

انطلاقاً من هذا المعين يحق للفيلسوف أن يتخير ألفاظه وأن يحدد مفاهيمه وهذا ما فعله ابن سينا على الأقل في الشفاء في الفصول المتعلقة بالزمان وفي عيون الحكمة وهو الكتاب الذي كتبه صاحبه بعد كتاب الشفاء، بل من أواخر ما كتب كما يخبرنا بذلك محقق الكتاب عبدالرحمان بدوي (ص ١٧٦) وقد كان ابن سينا على وعي بما يفعل حيث يقول : «وإن كان شيء له من جهة تقدم وتأخر، مثلاً من جهة ما هو متحرك وله جهة أخرى لا تقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر، فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت على الإتصال فكأن الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات، ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك الفينة من الزمان، ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه أن يكون أحق ما سمي به السرمد، وكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت هو السرمد، والعجب من قول من يقول إن الدهر مدة السكون أو زمان غير معدود بحركة، ولا يعقل مدة ولا زمان ليس في ذاته قبل ولا بعد، وإذا كان فيه قبل وبعد وجب تجدد حال على ما قلنا فلم يخل من حركة». (الشفاء السماع الطبيعى ص ١٧١-١٧٢).

جاءت هذه الفقرة خاتمة لتحليلات ابن سينا في الزمان، فبعدها مباشرة لا نجد إلا ما يسميه ابن سينا عوارض الزمان والألفاظ الدالة عليه مثل الآن (الذي يخصص له فقرة كاملة) وبغته ودفعه، وقليلًا قليلًا، وهو ذا وقيل الخ...، وهذه الفقرات لها ما يقابلها في النص الأرسطي.⁽²²⁾ إلا أن الفقرة التي يخص بها ابن سينا «الآن» لها أهمية من حيث أنها تتعلّق بالتصورات الذهنية للآن في صورة تتابع «الآنات» فالذهن يمكن له أن يتصور آنين حاضرين معاً أو متقدمين الواحد عن الآخر : «وهذان الآنان يكونان في الذهن حاضرين

(تابع هامش 21)

2- من الوافر

لقد عشنا بها زمناً قصيراً ■■■ نقاسي بعدهم زمناً طويلاً

3 - من نفس القصيد والبحر :

أجل قد كررت هذي الليالي ■■■ على ليالي زمانا لن يزولا

4 - من الكامل

أشكو إلى الله الزمان فصرفه ■■■ أبلى جديد قواي وهو جديد

ويجب أن نلاحظ أن ما جرى على لساننا في هذا العصر هو صيغة الزمن بدل الزمان ولعل مرّد ذلك إلى الوتيرة المتسارعة لعصرنا عصر التقنية «العلم» «la techno-science» حسب عبارة جيلبار هوتو Gilbert Hottois في كتابه

Le signe et la Technique, Paris, Aubert - Montaigne - 1984 :

22 - ما يقابل النص السينيوي هو التعليم السادس والعشرون، الفصل الثالث عشر : الآن والوجود في الآن، من الترجمة العربية القديمة المشار إليها أعلاه، والفقرة المخصصة للآن عند أرسطو وعند الشيخ الرئيس تتميز عن تحليلات المسألة الأساسية للآن من جهة ما هو مقياس الزمان ووحدته أو طرفه والفصل الذي خصصه ابن سينا لهذه القضية هو الفصل الثاني عشر (ص ١٦٥ - ١٦٦).

معا لا محالة، لكنه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات يتقدم أن في الوجود وتأخر أن. وذلك لبعد المسافة بينهما...» (نفس المصدر ص 172) فكأنما ابن سينا يلتقي هنا - أو ينقل - مع نظرية القديس أوغسطينوس بالحاضر المثلث للماضي والحاضر والمستقبل عندما يقول بتزامن حضور الآتات المختلفة في الذهن أو بتصور هذه الآتات وهي حاضرة في الذهن متتابعة، إلا أنه يضع هذه القضايا ضمن عوارض الزمان وليس ضمن ذات الزمان، فكأنما المسألة بالنسبة إليه لا تتجاوز المعرفة الحسية المباشرة للزمان واحساس الفرد الزمان - التجربة اليومية - إلا أن المعرفة الحقيقية المعرفة الناتجة عن «نضج الحكمة في أمر الزمان» (نفسه ص 152) هي التي تعتبر الآن غير موجود إلا من ناحية «التوهم» أي أن وجوده وجود بالقوة وليس بالفعل. لأن ابن سينا يجعل «الوهم والتوهم» يقابلان «الفعل» فهما إذن يقومان مقام ما يقابل الفعل في النصوص المشائية عامة وهو «القوة»: (نفسه ص 160-161) وإذا أحببنا أن نتكلم لغة العصر - عصرنا الحاضر - لقلنا أن مسألة الآن هي «إقتضاء منهجي» فرضه «نضج الحكمة في أمر الزمان» وقد يكون كذلك اقتضاء فرضته اشكالية تناسب أمر الزمان مع أمر المكان فالآن مثل النقطة بالنسبة إلى المسافة والخط (نفسه ص 163-164).⁽²³⁾

ولكي نعود بعد هذا الاستطراد إلى الفقرة التي انطلقنا منها باعتبارها خاتمة تحليلات ابن سينا في أمر الزمان وأهم ما توصل إليه بعد «نضج الحكمة في أمر الزمان». نقول أن هذه التحليلات أوقفنا على ثلاثة مصطلحات متعلقة إن جاز لنا القول فالزمان يحده الدهر والدهر يحده السرمد. وقد أشار ابن سينا إلى هذا التعالق بعبارة المحيط في كتاب النجاه «الدهر محيط بالزمان» (النجاة ص 155) وإلا حاطة هنا بمعنى الاحتواء فكأن الدهر يحتوي الزمان ويفسره، ومن ذلك قول العرب العلم المحيط وهو علم الله الذي لا تطاله عقول البشر، ولا يطاله التغيير⁽²⁴⁾. فان كان الدهر يحيط الزمان فان السرمد يحيط الدهر باعتبار أنه «معنى فوق الدهر» وهو معنى «استمرار الوجود المطلق دون تغيير» ودون «قياس إلى وقت فوق». وبهذا المعنى لن يسبق الزمان دهرًا كان أم سرمدًا وكذلك الحركة سوى الله وقد خصص ابن سينا الفصل الحادي عشر من المقالة الثالثة من السماع الطبيعي لهذه المسألة تحت عنوان: «في أنه ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما إلا ذات البارئ تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما» (صص 232-239). والأهم من فعل الإحاطة هو ما عبر عنه ابن سينا بمفهوم النسبة بين هذه الظواهر أو

23 - يركز الغاتي على نقطتين «علاقة الآن بالوهم والتوهم» وعلاقة الآن بالنفس ليستنتج الجانب الذاتي من النظرية السينوية للزمان انظر فقرتي: التفسير الذاتي للحركة (صص 176-179) التفسير السيكلوجي للآن (صص 179-182). وفي نفس السياق يلاحظ العراقي أن البعد الذاتي للزمان عند ابن سينا متأثّر من ربطه الزمان بالنفس حيث يقول: «إلا أن فيلسوفنا - تحت تأثير آراء كثيرة بينت الاشكالات التي نجدها في نظرية أرسطو قد أفاض في بيان دور النفس. وهذا يقترب من التفسير الذاتي له على خلاف ما وجدناه في تفسيره للحركة» العراقي المصدر المذكور ص 234.

24 - ابن خلدون المقدمة، فصل علم الكلام.

الجوانب من الزمان وقد عبر عن ذلك بصيغة توحى بالتمثيل «فكان الدهر هو قياس ثبات الى غير ثبات»، بمعنى أن الثبات لا يفهم الا من خلال غير الثبات والعكس يجب أن يكون صحيحا، وأن هذا التعالق هو تعالق معية أي الوجود معا - التزامن بالمعنى الحديث - وجود الثبات مع غير الثبات. وغير الثبات سيكون «كنسية تلك الفينة من الزمان» فالدهر هو الاستمرار على وتيرة واحدة، الا أن الأمور الثابتة نفسها لها نسبة ولها معية وهذا ما يعتبره معنى فوق الدهر وهو السرمد، وقد أعاد ابن سينا محتوى الفقرة التي نحن بصدد التعليق عليها بحذافيرها تقريبا في آخر فصل الزمان من عيون الحكمة ولغته في كتاب عيون الحكمة أكثر صراحة وجزما، فهو كتاب حسب احتمال بدوي كتب في السنوات العشر الأخيرة من حياة ابن سينا، فقد كتبه بعد أن أصبح مالكا لزام نظرية الزمان، وبالتالي قادرا على تلخيصها في أقل ما يمكن من الألفاظ وبأكثر ما يمكن من الدقة والحزم والجزم، فقد لانت له عريكة الزمان وخضع مفهوم الزمان للممارسة النظرية في « عصر نضج الحكمة في هذا الأمر» يقول ابن سينا : «والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لأنه في الحركة، والحركة في الزمان ذوات الأشياء الثابتة وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة، والثابتة من جهة اذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان.

ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان الى الزمان من جهة ما مع الزمان هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى به أن يسمى السرمد. والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس الى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان، والمحرك علة الحركة فالمحرك علة الزمان فالحرك علة الزمان - ولا كل محرك بل محرك المستديرة، ولا كل محرك مستديرة بل التي ليست بالقسر، فقد صَحَّ أن الزمان قبل القسر» (عيون الحكمة ص 28).

هذه الفقرة تؤكد بالإضافة الى قانون نسبة المعية للزمان مع الدهر وللدهر مع السرمد أن السرمد ليس الدهر بل إن الدهر من السرمد «والدهر في ذاته من السرمد»، وتوضح أن الحركة المستديرة أو على الأصح محركها من جهة ما هي حركة ليست قسرية هي أو هو علة الزمان، والحركة المستديرة التي ليست بالقسر هي حركة الكواكب في السماء، ومحرك الكواكب حسب النظرية السينية هو العقول وبالتالي تكون حركة المستديرة «ليس فيها شيء طبيعي بل هي حركة نفسانية إرادية» ولذلك ينتهي ابن سينا الى القول «أن الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فالنفس علة وجود الزمان» ولا تعني عبارة النفس هنا النفس الانسانية فتكون النظرية السينية نوعا من استباق الكانطية أو البرهسونية، بل النفس الفلكية أو عقول الأفلاك ومعية الحركة للزمان أو الزمان للحركة لا يسبقها شيء سوى الباري تعالى وهذا التوضيح ينقض ما أشرنا إليه في بداية هذا العمل من تحليلات تخلع النصوص من سياقاتها فيتحول بموجب ذلك القول

السينوي في الزمان قولاً ذاتياً أو له علاقة بالتصوف، فالخلفية الأولى والأخيرة لنظرية ابن سينا في الزمان هي خلفية كوسمية، نظرية العقول ونظرية الفيض التي سيخصها ابن سينا بكثير من التحليلات من التعاليم إلى الطبيعيات إلى ما بعد الطبيعيات، فالزمان على هذا الأساس هو زمان فيزيائي يطال جميع أصناف الحركة أرضية كانت أم سماوية. مستقيمة كانت أم مستديرة ولكن كل ذلك يرتد في نهاية الأمر إلى حركة أولى وزمان أول هو العلة وهو السرمد وهو النفس وما وراء ذلك إلا الله.

ويعني هذا في نهاية الأمر أنه ليس هناك نظريتان للزمان عند ابن سينا فيزيائية وميتافيزيقية، مادية ومثالية، موضوعية وذاتية ولم يتطور ابن سينا في أمر الزمان من الشفاء إلى غيره من النصوص فقد ظلت النظرية في خطوطها الكبرى واحدة وزادها ابن سينا تدقيقاً من كتاب إلى آخر. ويمكن أن تكون بعض عناصرها مطعمة بالأفلاطونية الحديثة ولكنها وجدت في اللغة والحضارة العربيتين ما به استطاعت أن تعبر عن نفسها وأن ترفع بعض المفاهيم العادية – الجارية – إلى الجدارة الفلسفية كالدهر والسرمد في حين قد تكون اللغة اليونانية أعوزت أحياناً المعلم الأول على ما يذهب إلى ذلك قولد شميث.